

John SCHEID, Ad Deam Diam. Ein heiliger Hain in Roms Suburbium. SpielRäume der Antike Bd. 5. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2019, 68 S., 4 s/w-Abb., 4 farb. Abb.

In den Jahren 1867 bis 1871, unmittelbar vor Roms Einverleibung in die noch junge Nation Italien, unternahmen der Archäologe Giovanni Battista de Rossi und der Epigraphiker Wilhelm Henzen gemeinsame Ausgrabungen in einem vielversprechenden Fundgebiet in der Flur La Magliana im südwestlichen Umland der Stadt. Abgesehen von den Fundamenten eines Rundtempels – und der Generosa-Katakombe weiter oben am Hügel – stießen sie auf ein reiches Konvolut an Inschriften, namentlich die jährlichen Protokolle der Priesterschaft der Arvalbrüder, von denen Teile bereits im 16. und 17. Jahrhundert ans Tageslicht befördert worden waren.¹ Dabei handelt es sich um zeitnahe Kopien der ursprünglich in *codices* festgehaltenen *acta* auf (lisenenartigen) Verkleidungsplatten einer noch nicht identifizierten Sakralarchitektur (oder mehrerer), die bereits seit dem frühen 4. Jh. n. Chr. der Wiederverwendung anheimgefallen sind. Bis heute bilden sie eines der vollständigsten zusammenhängenden Dokumente zur römischen Religionsgeschichte, indem sie über den Zeitraum von 21 (28) v. Chr. bis 304 n. Chr. die rituellen Handlungen und Beschlüsse des Priesterkollegiums aus insgesamt 55 erhaltenen Jahren aufzeichnen; eigene Fasten kommen noch hinzu.²

Nun hat John Scheid, einer der profundesten Kenner der römischen Religion in unserer Zeit, seine langjährigen Forschungen zu dieser Inschriftensammlung und zu ihrem Ursprungsort, dem Heiligtum der Dea Dia, in dessen Areal er selbst zusammen mit dem Architekten Henri Broise von 1975 bis 1988 Nachgrabungen durchgeführt hat, in einem handlichen Bändchen zusammengefasst. Das Format geht auf die übliche Trias von Vorträgen in der Reihe der Häcker-Vorlesungen an der Universität Heidelberg zurück, deren Ziel es ist, Forschungsergebnisse arrivierter Altertumswissenschaftler, die allgemeine kulturgeschichtliche Relevanz für sich beanspruchen können, überdisziplinär für ein (akademisches) Laienpublikum anschaulich zu machen. So dient Verf. das Beispiel des

¹ Die erste wissenschaftlich zu nennende Edition vereinte bereits 45 Dokumente: L.G. Marini, *Gli atti e monumenti de' fratelli Arvali* (Rom 1795). W. Henzen, *Acta Fratrum Arvalium quae supersunt* (Berlin 1874) diente lange bis zur Neubearbeitung des Verf. als das entscheidende Referenzwerk. Inzwischen sind es deutlich über 100: J. Scheid, *Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.–304 ap. J.-C.)*, *Roma antica* 4 (Rom 1988), und das Konvolut wächst beständig weiter: s. J. Scheid, *Tra epigrafia e religione romana. Scritti scelti, editi ed inediti, tradotti e aggiornati* (Rom 2019) 195–273.

² A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae* 13, 1. *Fasti consulares et triumphales* (Rom 1947) 296–301.

Kults um Dea Dia, die Göttin des Himmelslichts, die ausschließlich in diesem Kontext überliefert ist, vor allem dazu, die Geringschätzung der römischen Religion vonseiten namhafter Historiker und Religionswissenschaftler des 19. und frühen 20. Jhs. wie z.B. Theodor Mommsen als tiefgreifendes Missverständnis ihres eigentlichen Wesens zu entlarven.

Der Dreiteilung der Vorträge folgt vermutlich auch die Gliederung des Buches in drei Kapitel, die sich mit den wichtigsten Aspekten des Heiligtums auseinandersetzen: seiner physischen Gestalt, den dort vollzogenen Riten und den Gründen für seine Einrichtung an der 5. (6.) Meile der Via Campana. In Kap. 1 fasst Verf. im Abgleich mit der inschriftlichen Überlieferung die bisherigen Ausgrabungsergebnisse zusammen und begründet so die Rekonstruktion (Abb. 7) eines Gesamtbildes der Anlage, die sich im Wesentlichen (von N nach S) in drei Teile gliedert: 1. einen Rundtempel (der Dea Dia) auf der obersten Terrasse des zum Tiber abfallenden Geländes, auf der auch der namengebende *lucus* vermutet wird; den Inschriften zufolge eine *aedes* mit einem Altar draußen und einer Mensa sowie Marmorbänken innen. 2. sechs Meter darunter eine große, annähernd quadratische Platzanlage (mit der *ara ante lucum*), in deren idealem Zentrum das lediglich inschriftlich gesicherte *tetrastylum* (Bankettgebäude) angesiedelt wird, mehr oder weniger identisch mit einer von den Flaviern eingerichteten Stätte für den Kaiserkult (*Caesareum*). 3. eine dreiseitige Portikus, deren dominanter mittlerer Flügel einem segmentbogenförmigen Grundriss folgt und auf der Rückseite eine Aneinanderreihung einfacher Gasse (identisch mit den *papiliones*, individuellen Rückzugsräumen für die Priester?) aufweist; ein Durchgang in der Mittelachse des Gebäudes, der genau mit dem ca. 145 m entfernten Tempeleingang korrespondiert, führt in eine rückwärtig sich anschließende Thermenanlage von 623 m², wohl das inschriftlich überlieferte *balneum*.³

Bei Lichte betrachtet gibt es allerdings nur wenige Indizien, die diese Rekonstruktion stützen. Über den Rundtempel, von dem nur der Innenbereich des Untergeschosses aus Ziegelwerk und verstärkenden Travertinblöcken sowie Antefixe, Teile des Gebälks und eines Kapitells bekannt sind,⁴ lässt sich nicht

³ H. Broise/J. Scheid, *Recherches archéologiques à La Magliana. Le balneum des frères arvales, Roma antica 1* (Rom 1987).

⁴ S. auch W. Altmann, *Die italischen Rundtempel. Eine archäologische Studie* (Berlin 1906) 64–69 bes. Abb. 17–19. – Das System der vier Binnenstützen im Untergeschoss spricht eher gegen die denkbare Interpretation als Grabbau, bei dem vorzugsweise eine einzige massive Mittelstütze als Träger eines zentral in der Cella aufgestellten Monumentalsarkophags zu erwarten wäre: s. z.B. J.J. Rasch, *Das Maxentius-Mausoleum an der Via Appia in Rom* (Mainz 1984) 33 Taf. 63; J.J. Rasch, *Das Mausoleum bei Tor de' Schiavi in Rom* (Mainz 1993) 12 Taf. 59 a

viel mehr sagen, als dass er einen Durchmesser von ca. 23,50 m besaß und nach S ausgerichtet war. Die Übereinstimmung der Gebäudeachsen und der Datierung von Tempel und *balneum* in die spätseverische Zeit geben sodann den Ausschlag dafür, die wenigen übrigen Mauerreste, die an verschiedenen Stellen verstreut im Terrain beobachtet werden konnten und nach den Erkenntnissen jüngerer Notgrabungen der Soprintendenza (2013/14) in denselben Zeithorizont gehören (s. Anhang), zu einer umspannenden Säulenhalle zu ergänzen, die mit ihrem gerundeten Verlauf im S der vermuteten Abfolge von rechtwinkligen Platzanlagen bzw. Ritualräumen einen in sich geschlossenen Rahmen verleihen sollte. Unwillkürlich fühlt man sich an ähnlich bogenförmig gesäumte Gartenanlagen wie im Kaiserpalast auf dem Palatin oder in der Hadriansvilla (Poikile) erinnert.⁵ In einer so weitreichenden Blickachse würde man im Kontext eines Heiligtums bevorzugt einen besonderen Bezugspunkt erwarten, z.B. einen weiteren Tempel – man denke etwa an den ebenfalls spätseverisch datierenden Tempel der Dea Caelestis in Thugga⁶ – oder ein repräsentatives Portal wie auf der SO-Seite des Trajansforum. Im Grunde kämen jedoch angesichts der räumlich stark beschränkten Ausgrabungen (Abb. 3) auch ganz andere Lösungen in Frage. Allein den inschriftlich überlieferten *circus* wird man hier trotz einer gewissen formalen Ähnlichkeit schon aus Platzgründen nicht unterbringen können.⁷

Weitere Ungewissheiten kommen hinzu: Ob es sich bei dem Rundtempel tatsächlich um einen Neubau für Dea Dia handelt, ist nicht erwiesen, auch wenn diese Annahme angesichts der erhöhten Lage als die plausibelste Benennung erscheinen mag. Allerdings sprechen auch die vorseverischen Protokolle von einer solchen Position des Tempels, und es ist nicht gerade wahrscheinlich, dass dieser genau unterhalb der Fundamente des späteren verborgen liegt, wie Verf. vermutet. Zudem sind die überwiegend hochrechteckigen, kontinuierlich fortgeschriebenen Inschriftentafeln aus lunensischem Marmor und von bis zu über 2,10 m Höhe bei wechselnden Breiten ganz sicher nicht an einem runden Gebäude angebracht gewesen. Ebenso wenig gibt es archäologische Hinweise darauf, dass der severische Rundtempel von einem *lucus* umgeben war, wie ihn die Schriftquellen bezeugen; dabei erschiene ein Nachweis nach aktuellen Ausgrabungsstandards zumindest nicht von Vornherein aussichtslos

⁵ S. z.B. F. Villedieu (Hg.), *Il giardino dei Cesari*. Ausstellungskatalog Rom (Rom 2001) 63–68 Abb. 44.

⁶ J. Eingartner, *Templa cum Porticibus*. Ausstattung und Funktion italischer Tempelbezirke in Nordafrika und ihre Bedeutung für die römische Stadt der Kaiserzeit (Rahden 2005) Kat. 24 Beil. 7.

⁷ Vgl. M. Buonfiglio, *La definizione di uno spazio urbano: nuovi elementi sulle fasi di formazione e sviluppo del Circo Massimo alla luce delle recenti indagini (2009–2016)*, BCom 119, 2018, 123–166.

(s. z.B. die entsprechenden Vorrichtungen beim 221 n. Chr. errichteten Tempel des Sol Invictus Elagabalus auf dem Palatin).⁸ Völlig hypothetisch hingegen bleibt die Lokalisierung des *tetrastylum* inmitten der axialen Terrassenfolge. Angeblich soll es mit einem 1570 entdeckten rechteckigen Bau identisch sein, der auf einer Seite in einer Apsis endete (Zeichnung von Sallustio Peruzzi)⁹ und u.a. wohl zur Aufstellung der in diesem Zusammenhang gefundenen Kaiserstatuen (und Statuenbasen) mit Kränzen aus Ähren diente.¹⁰ Letztlich fehlt es aber überhaupt an einer schlüssigen Erklärung, warum das Heiligtum unter Elagabal bzw. Alexander Severus im Kern noch einmal komplett neu gestaltet worden sein soll, ohne die ältere Bausubstanz signifikant einzubinden. Zugunsten einer solchen These könnte man etwa die Affinität der Dea Dia zum Sonnengott von Emesa ins Feld führen, den Elagabal nach Rom gebracht hat. Am Ende bleibt die ernüchternde Einsicht, dass wir über das konkrete Aussehen eines der bedeutendsten Heiligtümer im Suburbium Roms nach wie vor denkbar wenig wissen, außer dass der 1865 von Angelo Pellegrini vorgelegte Plan (Abb. 2) die örtlichen Gegebenheiten überaus vereinfacht, verzerrt und vielfach auch unzutreffend ins Bild gesetzt hat. Davon unbenommen bleibt freilich die ideelle Raumordnung in voneinander getrennte Bereiche der Unsterblichen (Abb. 5. 8), der Vergöttlichten und der Sterblichen, die Verf. aus den Protokollen der Arvalbrüder ableitet; doch bleibt auch hier zu betonen, dass im Heiligtum der Dea Dia – wie so oft – eine Vielzahl an untergeordneten Kultstätten untergebracht war, über deren Gestalt und Lage wir ebenfalls in Unkenntnis sind.

Kap. 2 bildet eindeutig das Herzstück der Ausführungen, enthält es doch die Quintessenz aus der intensiven Auseinandersetzung des Verf. mit den Protokollen der Arvalbrüder, die mehr als drei Jahrhunderte lang den alljährlichen Vollzug der Kultvorschriften dokumentierten. Der Kult erweist sich demnach als ausgesprochen elitär, auch wenn das Heiligtum der Dea Dia anlässlich der zu den Feierlichkeiten stattfindenden Wagenrennen gewiss gut besucht war:¹¹ Der zwölfköpfigen ‚Bruderschaft des Romulus‘ – dem Mythos zufolge ursprünglich Söhne der legendären Amme Acca Larentia – durften nur Senato-

⁸ H. Broise/Y. Thébert, Elagabal et le complexe religieux de la Vigna Barberini, MEFRA 111, 1999, 729–749; F. Villedieu (Hg.), Il giardino dei Cesari. Ausstellungskatalog Rom (Rom 2001) 94–97; F. Villedieu La Vigna Barberini à l'époque sévérienne, in: N. Sojc/A. Winterling/U. Wulf-Rheidt (Hgg.), Palast und Stadt im severischen Rom. Kolloquium Berlin 1.–2. Okt. 2009 (Stuttgart 2013) 157–180 bes. 167–173.

⁹ R. Lanciani, Storia degli scavi di Roma e notizie intorno le collezioni di antichità III (Rom 1990) 188–190 Abb. 140.

¹⁰ S. z.B. Vatikan, Sala dei Busti 715: Augustus; Louvre MA 1180: Antoninus Pius; MA 1169: Lucius Verus.

¹¹ J.H. Humphrey, Roman Circuses. Arenas for Chariot Racing (London 1986) 567 (seit 38 n. Chr. bezeugt).

ren und der Kaiser angehören. Die meiste Zeit der im Kern dreitägigen Riten (Ende Mai) fand in Form von Gastmählern hinter verschlossenen Türen im Haus des jährlich neu aus diesem Kreis erkorenen Magisters statt; weitere Opfer wurden verteilt über das ganze Jahr in verschiedenen Heiligtümern der Urbs vollzogen. Auch die Kulthandlungen im Tempel, die u.a. einen Tanz im Dreischritt (*triumpus*) und einen nurmehr schwer verständlichen Hymnus an Mars (*carmen Arvale*) aus dem 4. Jh. v. Chr. beinhalteten, waren exklusiv. Ganz offensichtlich sollte die Verehrung der Dea Dia vor allem das Bild einer Führungsschicht evozieren, die sich durch Beherrschung ‚alter‘ wie penibler Opfervorschriften beständig dafür einsetzt, dass die Feldfrüchte (*fruges*) durch die so erlangte göttliche Gunst gedeihen. Denn auf der symbolischen Ebene sah die Veranstaltung vor, dass das Volk den Priestern – unter der strengen Aufsicht von *calatores* genannten Ordnern bzw. Kultassistenten – grüne Ähren überreichte, die zu Ernte und Verzehr erst noch der Reifung bedurften. Außerdem wurde die Mater Larum einbezogen, indem die Kulddiener einen Teil des Opferbreis vor dem Tempel auf den Hang warfen. Dem auf Lebenszeit gewählten Priesterkollegium oblag also ganz deutlich eine Mittlerrolle von existenzieller Tragweite zwischen dem Volk von Rom und der göttlichen Sphäre. Alle Indizien sprechen überdies dafür, dass der Kult zumindest in seiner kaiserzeitlichen Form ein (Re-)Konstrukt der augusteischen Religionspolitik und dazu angetan war, die Ideologie des Principats durch ein prestigereiches Priesteramt zu fördern.

Die Stärke des Buches liegt darin, die vielen detaillierten und oft seltsam anmutenden Vorschriften zum Vollzug der Riten exemplarisch in die allgemeine Überlieferung zur römischen Religion einzuordnen und schlüssig in Sinnstiftungen zu übersetzen. So erkennt Verf. in der Summe der heiligen Handlungen eine klare Analogie zum menschlichen Symposium: Zunächst erhalten Dea Dia und Mater Larum in Gestalt ihrer Kultbilder Fleisch und Brot, danach wird ihnen Wein und Gebäck ‚gereicht‘, am Ende werden sie gesalbt. Währenddessen tragen die Priester den Göttinnen durch Gesten die Anliegen der Menschen vor. Der Kaiserkult ist dem nicht nur topographisch klar untergeordnet: Opfer erhalten nur die Divi, nicht die lebenden Kaiser; das Mahl der Arvalbrüder selbst findet in nächster Nähe zu den (Statuen der) Divi statt, nicht etwa in Gemeinschaft mit den göttlichen Gebieterinnen über das Heiligtum. Demnach gibt es eine klar abgegrenzte räumliche Hierarchie zwischen Göttern und Menschen. Nichtsdestotrotz funktionieren auch die Kulthandlungen der Arvalbrüder nach dem *do ut des*-Prinzip: *Vota* werden stets nur unter Erfüllung der vorgetragenen Wünsche eingelöst wie bei einem „Vertrag“.

Zuletzt behandelt Kap. 3 die kardinalen Fragen zur zeitlichen und räumlichen Verortung des Kultes. Verf. setzt sich dabei kritisch mit althergebrachten Thesen auseinander, die die Wurzeln des Kults bis in die graue (mythische) Frühzeit Roms zurückreichen lassen und die Lage des Heiligtums in Zusammenhang mit dem Grenzverlauf des stadtrömischen Territoriums (*ager Romanus*) bringen wollen, der durch eine ganze Kette suburbaner Heiligtümer und anderer Erinnerungsorte zwischen der 4. und 6. Meile der städtischen Ausfallstraßen abgesteckt und unter den Schutz der Götter gestellt sei.¹² Verwirrend erscheint hier, dass Verf. sich einerseits mit plausiblen, vor allem archäologischen Argumenten gegen die Existenz oder zumindest gegen ein hohes Alter dieser Grenzlinie ausspricht, sie andererseits aber wiederum als ein gezieltes (Re-)Konstrukt durch Augustus bzw. seinen Beraterstab geltend machen möchte. Dieser Gedankengang erschließt sich eigentlich erst in Gänze, wenn man einen älteren, ausführlicheren Beitrag des Verf. an anderer Stelle konsultiert.¹³

Da die Arvalakten erst um 28 v. Chr. unter Octavian/Augustus einsetzen¹⁴ und dieser für seine (zumindest partielle) ‚Wiederherstellung‘ alter Kulte mit eigenen Priesterschaften und ihrer Heiligtümer¹⁵ bekannt ist, liegt laut Verf. die Vermutung nahe, dass auch das Heiligtum der Dea Dia, das im Rahmen der o.g. Ausgrabungen kein Fundmaterial vor dem 2. Jh. v. Chr. erbracht habe, auf eine Gründung des ersten Princeps zurückgeht. Bei der Wahl des Standortes habe man sich analog zur (eklektischen) Reaktivierung verschiedener Rituale beim Kult der Dea Dia an älteren Überlieferungen und Hinterlassenschaften wie dem Tempel der Fors Fortuna orientiert, der ebenfalls an der 6. Meile der Via Campana zu lokalisieren ist und sich großer Popularität erfreut haben muss. Die Markierung des *ager antiquus* durch die Restauration von alten Kultstätten entlang seines Verlaufs sei in erster Linie als weiterer symbolischer Akt der Brauchtumpflege gegen Marc Antons Pläne einer Hauptstadtverlegung nach Alexandria bzw. Antiochia zu verstehen. Von größerer Bedeutung ist m.E. die Beobachtung des Verf., dass sich denjenigen, die nach Rom reisen, an diesem Punkt der Blick in die weite Tiberebene südlich der ins

¹² Die Diskussion dieser Thesen reißt indessen nicht ab: s. z.B. die Beiträge von Francesca Fulminante und Rosy Bianco in: R. Dubbini (Hg.), *I confini di Roma. Atti del convegno internazionale*, Ferrara, 31 maggio – 2 giugno 2018 (Pisa 2019) 63–81 und 107–120, wobei die Verbreitung der Heiligtümer wohl eher ein Phänomen suburbaner Besiedlung als eine historisch greifbare Grenzlinie mit hohem Symbolwert zu erkennen gibt.

¹³ J. Scheid, *Le bois sacré de Dea Dia et la limite du territoire de la cité de Rome*, CRAI 2013/1, 151–166.

¹⁴ Wenige ältere Erwähnungen der Arvalbrüder datieren frühestens in die erste Hälfte des 1. Jhs. v. Chr., darunter Varro *ling.* 5, 85, 3–5.

¹⁵ Priesterschaften: z.B. Caeninenses, Fetiales, Laurentes Lavinates, Sodales Titii. – Heiligtümer im Umland Roms: Jupiter Latiaris, Lavinium.

Umland ausufernden Stadt eröffnet, dass es sich also um eine damals wie heute wirkungsvolle Landmarke handelt.

Das von John Scheid entworfene Szenario einer (Wieder-)Erfindung des Kultes der Dea Dia durch Augustus erscheint in sich schlüssig und reiht sich in andere aktuelle Dekonstruktionen angeblich traditionsreicher Kulte (z.B. Mithras)¹⁶ ein. Ein gewisses Unbehagen bleibt jedoch angesichts dieses Ergebnisses, da nicht völlig auszuschließen ist, dass der allzu beliebte Fokus auf den ersten römischen Kaiser aus einer signifikanten Überlieferungslücke (Stichwort: *epigraphic habit*) resultiert und so stets ähnliche Erklärungsmuster favorisieren lässt. In jedem Fall bleibt auch das Heiligtum der augusteischen Phase weitgehend gesichtslos für uns, während die spätseverische Neugestaltung des Areals Anlass zu vielen unbeantworteten Fragen gibt. Das Beispiel der Arvalbrüder löst dafür aber den Anspruch des Verf. ein, das Wesen der römischen Religion wie nur wenige andere anschaulich zu machen: Es besteht im Gabentausch und im Beachten strenger, minutiöser Regeln, die weitgehend in der Hand der Eliten lagen, jedoch nicht in der Offenbarung der Götter gegenüber den Menschen. Dieser Umstand mag mit dazu beigetragen haben, dass sich die öffentliche Kultpraxis bei den Römern leicht in den Dienst primär politischer Ziele stellen ließ und so eine wichtige Grundlage für das Funktionieren der kaiserzeitlichen Monarchie lieferte.

Jochen Griesbach
Martin von Wagner Museum
der Universität Würzburg
Residenzplatz 2 a
D-97070 Würzburg
E-Mail: jochen.griesbach@uni-wuerzburg.de

¹⁶ M. Clauss, Mithras. Kult und Mysterium (Darmstadt 2012) 14–26. bes. 17 f.